

Tilburg University

Het Hegeliaanse denken als wegbereider van de postdialektische openheid

Cobben, P.G.

Publication date:
1995

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Cobben, P. G. (1995). *Het Hegeliaanse denken als wegbereider van de postdialektische openheid*. Tilburg University Press.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

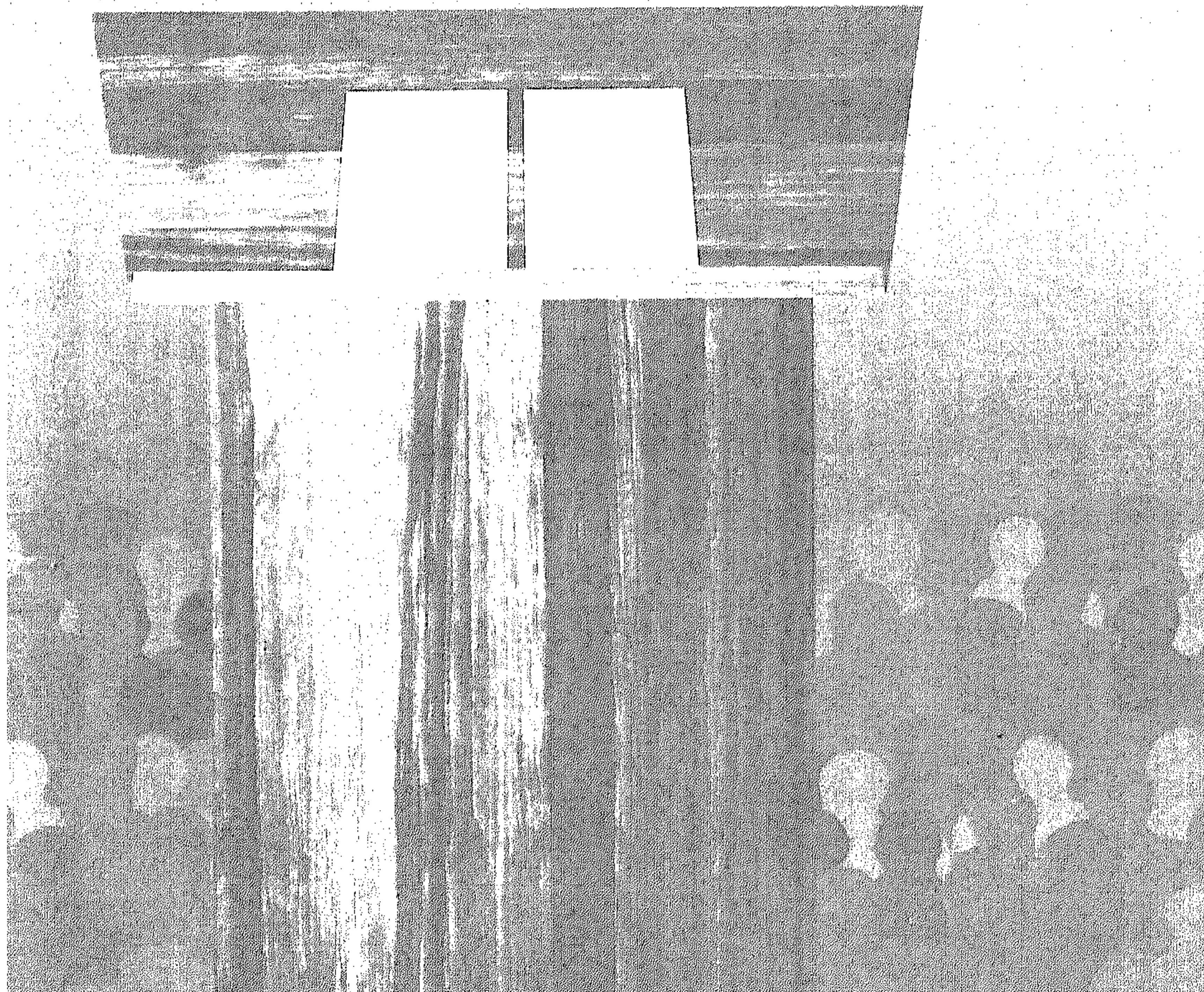
Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Het Hegeliaanse denken als wegbereider van de postdialektische openheid

Prof.dr. Paul Cobben



*Het Hegeliaanse denken als wegbereider van de postdialektische
openheid*

Het Hegeliaanse denken als wegbereider van de postdialektische openheid

Rede

*in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding
van het ambt van hoogleraar Geschiedenis van de wijsbegeerte,
in het bijzonder moderne en hedendaagse wijsbegeerte,
aan de Katholieke Universiteit Brabant
op vrijdag 17 februari 1995*

door

Prof.dr. Paul Cobben

© 1995 Tilburg University Press
ISBN 90-361-9705-8
NUGI 611

Behoudens ingeval beperkingen door de wet van toepassing zijn, en onder
gehoudenheid aan de daarbij gestelde voorwaarden te voldoen, mag zonder
schriftelijke toestemming van de uitgever niets uit deze uitgave worden
verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie,
micro-film of anderszins, hetgeen ook van toepassing is op de gehele of
gedeeltelijke bewerking.

Waarde rector magnificus, geachte dames en heren,

Inleiding

De val van de Berlijnse muur kan opgevat worden als de voorlopige bezegeling van de anti-totalitaire beweging die de wereld sinds de tweede wereldoorlog heeft leren kennen. Pas door deze gebeurtenis wordt de mondiale politiek niet langer beheerst door de gevolgen van de nazistische machtsgreep. Hoogtepunten in deze anti-totalitaire beweging vormden de strijd van de volkeren uit de derde wereld tegen de koloniale overheersing en - zich deels in het verlengde van die strijd begrijpend - de studentenbeweging van de zestiger jaren, in haar anti-autoritaire verzet tegen de meedogenloze fixatie op economische vooruitgang.

De anti-totalitaire beweging had haar pendant in de filosofie. Voorbeelden zijn de pogingen van de *Frankfurter Schule* om het marxistische denken te mobiliseren voor de emancipatie van het individu. Of de kritiek binnen de Franse traditie op de filosofische systemen van de meester-denkers.¹⁾ De grote denkers zouden mede verantwoordelijk zijn voor het politieke totalitarisme, door een denken waarin het individu wordt opgeofferd aan het filosofische systeem. Hun denken zou Auschwitz hebben voorbereid. Auschwitz zou hun denken hebben gediskwalificeerd.²⁾

In laatste instantie wordt het totalitaire karakter van de westerse filosofische traditie - totaliserend - teruggevoerd op een aantal elementaire grondschemata's. Het is een 'metafysisch' denken, dat het begrip laat heersen over de materie, het algemene over het bijzondere, de eenheid over de veelheid.

-
- 1) "De leer van de meesterdenkers, hoe subtiel, geraffineerd, geslepen en complex ook, lijkt niet oneindig mysterieus; zij ontvouwt de stilzwijgende filosofie van de burgerlijke en militaire generale staven." Uit: A. Glucksmann, *De meesterdenkers*, Bussum 1980, p. 225.
 - 2) ">Auschwitz< réfute la doctrine spéculative." Uit: J-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, 1983, p. 257.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

Voor veel filosofen is Hegel de kampioen van de totalitaire traditie. Ik citeer uit Theodor Adorno's *Negative Dialektik*: "Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundete: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte."³⁾ Jürgen Habermas oefent een soortgelijke kritiek uit wanneer hij stelt: "Gerade die zeitgeschichtliche Aktualität, aus der das Bedürfnis der Philosophie entspringen sollte, hatte der alte Hegel als das bloß Empirische, als die 'zufällige', 'vorübergehende', 'bedeutungslose', 'vergängliche' und 'verkümmerte' Existenz einer 'schlechten Unendlichkeit' aus der Konstruktion des wesentlichen oder vernünftigen Geschehens ausgeschieden".⁴⁾

De boodschap is duidelijk. Wie op het actuele niveau van onze tijd wil filosoferen, moet niet bij Hegel te rade gaan. Toch zijn er redenen om dit advies niet te snel op te volgen. Wie zich zo fundamenteel keert tegen het Hegeliaanse systeemdenken, zou wel eens überhaupt de mogelijkheid van een systematisch filosofisch project kunnen verwerpen. Dat heeft verregaande consequenties. Niet alleen wordt de zin van waarheid opgegeven - er kan immers maar één waarheid zijn -, maar ook wordt elke mogelijkheid om de filosofische activiteit als een historisch

3) Uit: Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M., 1975, p. 19/20.

4) Uit: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1985, p. 67.

van de postdialektische openheid

geheel te zien, ondergraven. Aan welk criterium zou de historische ontwikkeling gemeten kunnen worden?

Mijn eerste these keert zich tegen deze kritiek en luidt: het grondontwerp van het Hegeliaanse project leidt niet tot een gesloten systeem-denken, maar staat juist in het teken van radicale openheid. Om dit toe te lichten is het nodig het programma van de *Phänomenologie des Geistes*⁵⁾ te karakteriseren. Het is dit werk dat de sleutel vormt tot het geheel van de Hegeliaanse filosofie.⁶⁾

1. Het programma van de *Phänomenologie des Geistes*

De vraagstelling die aan de *Phänomenologie des Geistes* ten grondslag ligt, kan als volgt geformuleerd worden: kunnen wij mensen een uiterlijk - dat wil zeggen: zintuiglijk gegeven - iets als *substantie* kennen? Of anders: kunnen wij - kennend - überhaupt openstaan voor de eigen zelfstandigheid van iets in de werkelijkheid? Kunnen wij iets concreet individueels kennen?

-
- 5) G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952 (Felix Meiner). Naar dit werk zal hierna verwezen worden als (PhdG,n), waarbij n een paginanummer aanduidt.
- 6) Voor J.H.A. Hollak komt het geheel van de Hegeliaanse filosofie - zij het op verschillende wijze - zowel aan de orde in de *Phänomenologie des Geistes*, de *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, als in de *Philosophie der Geschichte*. (J.H.A. Hollak, "De structuur van Hegels wijsbegeerte", *Tijdschrift voor Filosofie* 24 (1962), p. 357 e.v.) Hier wordt de these verdedigd dat de *Phänomenologie des Geistes* in potentie een verderstreckende betekenis heeft dan beide andere werken.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

Wie deze vraag in het centrum van zijn denken plaatst, wordt wel groot onrecht gedaan met het verwijt dat hij het bijzondere en louter empirische buiten de filosofie wil houden. Waarom dan toch de kritiek van Adorno en Habermas?

Hun kritiek heeft waarschijnlijk te maken met de manier waarop Hegel de vraag naar het concreet-individuele stelt. Hij neemt hier een typisch *moderne* positie in. De realiteit van de objectieve werkelijkheid is niet zonder meer evident. De waarheid van de objectiviteit wordt alleen erkend, wanneer ze door het kennend subject wordt ingezien. De werkelijkheid wordt afgemeten aan het denken.⁷⁾ Moet dit niet noodzakelijk betekenen - gezien de *algemeenheid* van denkbepalingen - dat de werkelijkheid slechts serieus genomen wordt, in zoverre zij zich laat vangen in deze algemeen bepalingen en dus zelf algemeen is? Kritiek van deze soort kan uitgeoefend worden op Descartes.⁸⁾ Deze heeft de filosofie opgezadeld met een geest/lichaam-proble-

7) "Der Widerspruch ist das Nichtidentische under dem Aspekt der Identität; der Primat des Widerspruchsprinzips in der Dialektik mißt das Heterogene am Einheitsdenken." Adorno, 1975, p. 17.

8) "Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit." R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Presses Universitaires de France, 1974, p. 51.

van de postdialektische openheid

matiek, door eenzijdig het denken tot absoluut uitgangspunt te nemen.⁹⁾

De grondvraagstelling van de *Phänomenologie des Geistes* wordt juist ingegeven door Hegels inzicht in de eenzijdigheid van het rationalisme in het algemeen, en Descartes in het bijzonder. Als het denken zichzelf als substantie kan bepalen, heeft het bij voorbaat alles wat buiten het denken ligt uitgesloten en valt niet in te zien hoe er zonder kunstmatige ingrepen ooit nog een brug naar de natuur geslagen kan worden.¹⁰⁾

Met zijn kritiek vervalt Hegel niet in het andere uiterste, het empirisme. Het empirisme is principieel niet in staat de vele zintuiglijke indrukken tot de eenheid van een concept te voeren. Want het concept zelf kan niet op zijn beurt weer als een zintuiglijke indruk genomen worden. Evenals Kant tracht Hegel een synthese tussen empirisme en rationalisme te voltrekken.¹¹⁾ Het fundamentele verschil tussen Kant en Hegel is echter dat deze synthese niet uitgaat van onderscheiden kenvermogens (*Anschauung* en *Verstand*), maar gewaarborgd wordt door een begrip van

9) "Er hat von vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dies ist ein absoluter Anfang." G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt 1971, p. 127.

10) "Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen." (PhdG,68)

11) "Denn die Hegelsche Philosophie beansprucht, über den Gegensatz von Rationalismus und Empirismus ... hinaus zu sein ...". Th. Adorno, "Erfahrungsgehalt", in: *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt/M., 1971, p. 55.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

de rede dat van meet af aan al innerlijk verbonden is met de natuur.¹²⁾

De manier waarop Hegel de innerlijke eenheid tussen rede en natuur denkt, is even geniaal als simpel. Hij neemt aan dat elk onderscheid van de rede, een onderscheid van de natuur is. Het uitgangspunt van de *Phänomenologie des Geistes* kan daarom niet het *cogito* van Descartes zijn. Want het *cogito* is een formele zelfbetrekking en daarmee een onderscheid dat *naast* de natuur staat. Vertrekpunt van de *Phänomenologie des Geistes* is het onderscheid überhaupt tussen rede en natuur. Rede en natuur worden als een relatieve tegenstelling gedacht. De rede wordt bepaald als het onderscheiden zijn van de natuur en de natuur als het andere van de rede. Dit is de enige weg die de moderne filosofie heeft als ze Descartes' scheiding tussen geest en lichaam wil vermijden.

De consequentie van deze ingreep voor de grondvraagstelling van de *Phänomenologie des Geistes* lijkt fataal. Om iets als concreet-individueel te kennen, moet de kennende instantie openstaan voor de eigen aard van dat iets. Kennend moet tenminste onderscheiden kunnen worden tussen de eigen zelfstandigheid van de kenner en die van het gekende. De geponeerde innerlijke samenhang tussen natuur en rede lijkt het onmogelijk te maken deze conditie te honoreren. Hegel onderkent dit probleem en maakt dit tot de drijvende kracht van zijn dialectiek.

12) " ... woraus erhellt, daß die Kantischen Formen der Anschauung und die Formen des Denkens gar nicht als besondere isolierte Vermögen auseinander liegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt." G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, Hamburg 1962 (Felix Meiner), p. 16.

van de postdialektische openheid

Hij onderzoekt systematisch welke nadere bepalingen aan de kennende instantie toegekend moeten worden om deze als substantie te denken. Pas als substantie heeft deze de mogelijkheid werkelijk open te staan voor het andere.

Het onderzoek krijgt de vorm van een dialektiek tussen subject en werkelijkheid, omdat elke nadere bepaling - gezien Hegels uitgangspunt - zijn pendant moet hebben in de objectief gegeven werkelijkheid. Het proces waarin de rede uit zijn betrokkenheid op de *gegeven* werkelijkheid tot zichzelf terugkeert en tot substantie wordt ontwikkeld, is dezelfde beweging waarin de gegeven werkelijkheid stap voor stap nader bepaald wordt in haar eigen substantialiteit, naast de substantialiteit van de rede. In die zin betekent het tot zichzelf komen van de rede, een vrijlating van de natuur.¹³⁾

De als substantie gedachte rede verschijnt in de *Phänomenologie des Geistes* allereerst als een geestelijke identiteit. Zij is geen ik maar een wij. (PhdG, 140) Dit wij staat niet tegenover een gegeven werkelijkheid, maar is een geobjectiveerd algemeen zelfbewustzijn, een substantie die in en door het vrije handelen van vele zelfbewustzijnen als substantie wordt voortgebracht. (PhdG, 333) Bij Descartes ontleent de denkende substantie, de *res cogi-*

13) "Weil dies Bewußtsein aber so vollkommen in sich beschlossen ist, so verhält es sich gegen dies Anderssein vollkommen frei und gleichgültig, und das Dasein ist daher einerseits ein vom Selbstbewußtsein völlig freigelassenes, sich ebenso nur auf sich beziehendes Dasein." (PhdG, 424/5)

Vgl. ook: G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt/M., 1970 (Suhrkamp Verlag), paragraaf 244, p. 393.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

tans, zijn absolute status juist daaraan, dat ze *niet* afhankelijk was van een uiterlijk gegeven objectieve werkelijkheid. De geestelijke substantie van Hegel kent geen objectieve werkelijkheid die zonder meer uiterlijk is. De bepalingen van de substantie, haar categoriale structuur, is afhankelijk van de categoriale structuur van een objectief gegeven werkelijkheid. De bepalingen van de geestelijke substantie zijn immers de in de rede teruggenomen bepalingen van de uiterlijke werkelijkheid.

Op het eerste gezicht lijkt het project van de *Phänomenologie des Geistes* in dit stadium geketend aan een onoverkomelijk probleem. In de bewijsvoering wordt verondersteld wat bewezen moet worden. Hegel doet een beroep op kennis van de objectieve werkelijkheid en daarmee op inzicht in de gegeven werkelijkheid als substantie.

Dit probleem wordt opgelost omdat de niet verantwoorde inzichten alsnog verantwoord worden. De gepretendeerde inzichten in de gegeven werkelijkheid hebben betrekking op het bestaan van objectiviteit überhaupt, op de realiteit van waargenomen eigenschappen, op de realiteit van leven, op de realiteit van de samenleving überhaupt, of op de realiteit waartoe het vrije zelfbewustzijn zich in zijn diverse ontwikkelingsstadia verhoudt.¹⁴⁾ Deze inzichten zouden slechts subjectieve interpretaties kunnen zijn van een werkelijkheid waarvan het bestaan nog bewezen moet worden. Hegel interpreteert de geestelijke identiteit waarop de genoemde inzichten teruggevoerd kunnen worden echter als een historische realiteit: de polis.¹⁵⁾

14) (Vergelijk PhdG, hfdst. I t/m V)

15) "Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben." (PhdG,314)

van de postdialektische openheid

Wat is hier precies het argument? Het probleem van de bewijsvoering lijkt slechts verschoven. Hoe immers verantwoordt Hegel het inzicht in een historische realiteit?

De als geestelijke substantie begrepen polis is een vrije samenleving. Zij vormt een staat die begrepen kan worden als de vrije zelfverwerkelijking van haar burgers. Wat hier als werkelijkheid geldt, is tevens produkt van vrij handelen. Werkelijkheid is hier niets anders dan het verwerkelijkte inzicht in de werkelijkheid. Zolang de burgers in staat zijn om in en door hun handelen een stabiele staat voort te brengen, kan volgehouden worden dat ze zich tot een werkelijkheid verhouden die ze in haar eigen aard kennen.

De polis is echter geen stabiele samenleving. Hegel laat zelf zien hoe zij tragisch ten onder gaat. (PhdG,341) Het inzicht van de burgers is kennelijk niet toereikend om hun werkelijkheid totaal te doordringen. Hegels project lijkt definitief mislukt. Deze schijn bedriegt echter. Met de overgang naar een historische realiteit heeft Hegel de *hypothetische* grondvraag van de *Phänomenologie des Geistes* tot de *reële* grondvraag van een historisch proces gemaakt. De ondergang van het Griekse Rijk betekent daarom niet het einde van het bewustzijn van de vrijheid, maar dwingt dit bewustzijn om te reflecteren over de discrepantie tussen zijn vrijheid en zijn gebleken onvermogen de werkelijkheid naar haar eigen aard te vatten. Dit reflectieproces van het bewustzijn van de vrijheid op haar eigen mogelijkheden-voorwaarden vormt volgens Hegel de rode draad van de Europese geschiedenis, die uitloopt op de Franse Revolutie. De burger van de polis meende zijn vrijheid uit te oefenen in zijn gehoorzaamheid aan de heersende wet, die hij als zijn *eigen* wet, als *menselijke* wet beschouwde. (PhdG,319) De burger van de

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

Franse Revolutie heeft deze vrijheid tot begrip gebracht en ziet in dat hij de realiteit van zijn vrijheid zelf voort moet brengen in een orde die bestaat uit een zelf gestelde wet. Hij begrijpt zichzelf als een subjectieve substantie die zichzelf kan verwerkelijken door de gegeven werkelijkheid om te vormen tot een staatsorde die beantwoordt aan *zijn* wet. (PhdG,415/6)

Nu valt in te zien hoe Hegel zijn inzicht in de historische realiteit van de *polis* verantwoordt. De *polis* is de bakermat van de westerse cultuur, dat wil zeggen van de cultuur die de vraagstelling van de *Phänomenologie des Geistes* heeft voortgebracht. Het genoemde inzicht is mogelijk als een terugblik op de wortels van de cultuur waarin wij steeds al staan. Deze terugblik weet zich overigens gebonden aan het specifieke gezichtspunt van de vrijheidsverwerkelijking en is zich ervan bewust dat er andere gezichtspunten mogelijk zijn.¹⁶⁾

Met dit alles is nog steeds niet duidelijk of Hegel zijn project kan voltooien. We weten alleen dat een mogelijke afronding afhankelijk gesteld is van de realiteit van een vrije samenleving. Een vrije samenleving is een objectiviteit die als zelfverwerkelijking valt te denken, als geobjectiveerd inzicht. Haar stabiliteit drukt praktisch uit dat de mogelijkheid om te spreken over een zelfstandige werkelijkheid nog niet weerlegd is. Tevens is duidelijk dat de openheid van Hegels grondvraagstelling tot op dit punt nog volledig overeind staat. De als zelfverwerkelijking

16) "Ebenso sind *an sich* oder *für uns* wohl alle Formen überhaupt im Geiste und in jedem enthalten; aber es kommt bei seiner Wirklichkeit überhaupt allein darauf an, welche Bestimmtheit für ihn in seinem Bewußtsein ist, in welcher er sein Selbst ausgedrückt oder in welcher Gestalt er sein Wesen weiß." (PhdG,479)

van de postdialektische openheid

gedachte samenleving is niet het gesloten systeem dat de *polis* leek te zijn. Zij vormt veeleer de mogelijkhedenvoorwaarde om een werkelijkheid te denken die in haar eigen aard gekend kan worden. De inhoud van die werkelijkheid blijft onbepaald. Iedere burger kan zijn eigen inhoud aandragen. Hegels project formuleert de voorwaarden tot pluriformiteit.

2. De *Grundlinien* als resultaat van de *Phänomenologie des Geistes*

In de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*¹⁷⁾ formuleert Hegel het filosofische inzicht in de vrije samenleving. Dat is goed nieuws voor het project van de *Phänomenologie des Geistes*. Als zo'n inzicht mogelijk is, moet ook dit project met succes afgerond kunnen worden. Maar waarop baseert Hegel zijn inzicht? Hierover handelt de tweede these die ik hier naar voren wil brengen: de *Grundlinien* kunnen slechts begrepen worden als het resultaat van de *Phänomenologie des Geistes*.

Ik pak de gedachtengang van de *Phänomenologie des Geistes* weer op bij het punt waar we gebleven waren: de Franse Revolutie.

Hegel duidt de Franse Revolutie aan als de '*absolute Freiheit und der Schrecken*'. (PhdG,414) De burgers zijn hier absoluut vrij: ze hebben zich losgemaakt van elke traditie en staan volkomen op zichzelf. Voor hen kan slechts die inhoud als waar gelden, die zichzelf in hun absolute autonomie tot stand hebben

17) G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M., 1970 (Suhrkamp Verlag). Naar dit werk zal voortaan verwezen worden als (Grl,n), waarbij n betrekking heeft op een paragraaf.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

gebracht. De gegeven werkelijkheid waartoe ze zich verhouden, is de samenleving. Gezien hun absolute vrijheid kunnen de subjecten de samenleving slechts waarheid toekennen, in zoverre zij daarin hun (eigen) absolute wezen verwerkelijk zien.

Er is echter één probleem. Het subject van de Franse Revolutie blijkt niet in staat zijn vrijheid tot werkelijkheid te voeren. De Franse Revolutie mondt uit in terreur. De vele subjecten die hun absolute vrijheid als de politieke gemeenschap willen verwerkelijken, kunnen het handelen van de ander alleen maar ervaren als een inbreuk op hun eigen absolute streven. Aangezien de vrije subjecten niets gemeenschappelijks meer hebben (ze hebben zich radicaal losgemaakt van elke traditie), moet dit wel uitlopen in een algemene strijd op leven en dood.

Wat volgt is een *filosofische* doordenking van de vrijheid van de Franse Revolutie. Dat voert tot een eerste formulering van het begrip *absolute geest*. (PhdG,471) Hegels redenering komt hier op neer: als de vrijheidsverwerelijking mislukt omdat iedere burger afzonderlijk de inhoud van de vrijheid tracht te bepalen, dan kan zij alleen nog maar gedacht worden, wanneer deze inhoud niet subjectief bepaald wordt. De inhoud die in het vrije handelen verwerkelijk wordt, is niet historisch maar absoluut. En omdat het absolute niet afhankelijk kan zijn van een uitwendige macht, moet dit als volgt geformuleerd worden: de vrijheidsverwerelijking van het subject valt samen met de zelfverwerelijking van het absolute. De als substantie gedachte rede is geen *objectieve* geestelijke identiteit, maar een *absolute: absolute geest*.

De laatste stap lijkt een vruchteloos gedachtenexperiment te zijn. Hoe kan de absolute inhoud ooit bepaald worden? Welke relevantie kan een niet te bepalen inhoud hebben voor het werkelijke

van de postdialektische openheid

vrije handelen? Aan de andere kant lijkt vrije zelfverwerkelijking zonder zo'n absolute inhoud niet denkbaar.

Hegel meent dit dilemma te kunnen doorbreken door aan te tonen dat de genoemde absolute inhoud historisch werkzaam is geweest als een objectief geloof, dat wil zeggen als het geloof in een absoluut wezen dat in staat was de eenheid van een historische samenlevingsvorm te dragen. Juist in deze historische werkzaamheid ligt voor Hegel de waarheid van het geloof. De intersubjectieve geldigheid van het geloof die zich manifesteert in de samenlevingsorde, kan alleen maar begrepen worden als het geloof op de een of andere manier iets waars uitdrukt. Duurzame intersubjectiviteit moet een absolute grond hebben, moet uitdrukking zijn van waarheid. God is de waarheid in de vorm van het geloof.

Hegels zienswijze kan geïllustreerd worden aan de plaats die hij geeft aan de religie van de *polis*. Aanvankelijk kent het Oude Griekenland geen religie. Deze ontstaat pas als het verval van de samenleving zich al heeft ingezet. (PhdG,491/2) Dit verval wordt uitgesteld doordat het religieuze bewustzijn de polis (of bepaalde verhoudingsvormen binnen de polis) *voorstelt* als een goddelijk wezen. De voorstelling is een geloof. Maar een geloof met een ware kern. Wanneer wij de religievormen van de polis van buitenaf beschouwen, dan doorzien we dat in feite de realiteit van de samenleving vergoddelijkt wordt. Vanuit een bepaalde optiek is dat echter terecht. De samenleving is 'goddelijk' in zoverre zij vrijheidsverwerkelijking incorporeert. Vrijheidsverwerkelijking valt immers samen met de zelfverwerkelijking van de absolute inhoud.

Parallel aan zijn reconstructie van de geschiedenis van de werkelijke samenleving, maakt Hegel een reconstructie van de corres-

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

ponderende religievormen. Wederom wordt de interpretatie die hij aan de religie geeft, pas achteraf verantwoord doordat Hegels inzicht in de religie samenvalt met het zelfinzicht dat het religieuze bewustzijn aan het eind van haar ontwikkeling bereikt. Dit eindpunt bestaat uit de overtuiging dat het absolute wezen in en door het vrije handelen van de subjecten van de geloofs-gemeenschap verwerkelijkt wordt. (PhdG,546) Daarmee is het onderscheid tussen het politieke en het religieuze subject verdwenen. Het absolute wezen wordt in en door het subject als vrije gemeenschap voortgebracht. In de context van de *Phänomenologie des Geistes* is de rol van de religie met het uitbreken van de Franse Revolutie uitgespeeld. Voor Hegel is de Franse Revolutie de poging om de hemel op aarde te verwerkelijken. (PhdG,413)

De Franse Revolutie vormt het knooppunt en hoogtepunt van de *Phänomenologie des Geistes*. Hier komen het religieuze bewustzijn en het bewustzijn van de werkelijke wereld samen. Hier is - althans in formele zin - het doel van de hele onderneming bereikt: er is ingezien hoe de verhouding tot de werkelijkheid die ware kennis toelaat, in principe gedacht moet worden. Bovendien is ingezien dat deze verhouding zelf absoluut waar is. Zij is immers tevens het resultaat van de ontwikkeling van het religieuze bewustzijn.

Nu kan er een concrete duiding gegeven worden aan het begrip *absolute geest* waarin de filosofische doordenking van de Franse Revolutie resulteerde. Het proces waarin de vrijheidsverwerkelijking samenvalt met de zelfverwerkelijking van de absolute inhoud, kan begrepen worden als de wereldgeschiedenis waarin de absolute geest zich in en door de confrontatie tussen vrije staten verwerkelijkt. Deze duiding wordt in de *Phänomenologie*

van de postdialektische openheid

des Geistes niet gegeven. Maar het is wel precies de schakel die duidelijk maakt dat de *Grundlinien* als het resultaat van het geheel van de *Phänomenologie des Geistes* begrepen moet worden.

Het is nu mogelijk een antwoord te geven op de vraag die door de Franse Revolutie niet beantwoord kon worden. Hoe kan - uitgaande van het formele inzicht in de menselijke vrijheid - de inhoud van deze vrijheid bepaald worden?

Het antwoord dat de *Grundlinien* geven, valt in twee delen uiteen. In de eerste plaats wordt gesteld dat de zedelijke inhoud van de staat niet zelfbewust (als produkt van de objectieve geest) tot stand gebracht kan worden. Voor het vrije zelfbewustzijn is de staat een absolute realiteit.¹⁸⁾ De staat is daarom steeds al werkelijk en dus inhoudelijk bepaald.¹⁹⁾ Toch kan deze inhoud in termen van de wereldgeschiedenis (en de absolute geest) wel als zelfverwerkelijking begrepen worden. Zelfbewust kunnen de staatsburgers slechts de *historisch gegeven* (en tot op zekere hoogte verder te ontwikkelen) inhoud reproduceren die het algemeen goede in hun eigen staat heeft. Indirekt (dat wil zeggen: niet expliciet geïntendeerd) dragen ze daardoor bij aan de zelfverwerkelijking van het absoluut goede, de absolute geest. De wereldgeschiedenis, die Hegel interpreteert als een geschiedenis van oorlogen tussen staten (Grl,334), moet uiteindelijk toch als de zelfverwerkelijking van de rede gevat worden. (Grl,342) Deze positie kan inderdaad beschouwd worden als een resultaat van de *Phänomenologie des Geistes*. Ze volgt uit de

18) Het 'goede' dat in de staat verwerkelijkt wordt, duidt Hegel aan als het *absolute Endzweck der Welt* (Grl,129).

19) Hegel spreekt over de *wirkliche Geist eines Volkes* (Grl,156).

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

filosofische reflectie op de Franse Revolutie, die in de hoofdstukken over de *Moraliteit* en de *Religie* voltrokken wordt.

In de tweede plaats wordt de absolute status van de vrije staat in de *Grundlinien* als *resultaat* begrepen. Niet elke empirische staat heeft een absolute status, maar slechts die staat, die de vrijheid en gelijkheid van de Franse Revolutie geïncorporeerd heeft.

Het standpunt van de Franse Revolutie wordt in de *Phänomenologie des Geistes* begrepen als het dialektische resultaat van de Europese geschiedenis. Hetzelfde geldt voor de *Grundlinien* (Grl, 190 Anm.) De voorafgaande momenten worden nu echter niet *diachronisch* opgenomen, als de structuurmomenten van historisch onderscheiden samenlevingsvormen, maar *synchronisch* als een systematische, logische ontwikkeling. De ontwikkeling die Hegel in de *Grundlinien* geeft van *abstract Recht*, naar *Moraliteit*, *Familie* en *burgerlijke Maatschappij* kan naar haar logische structuur alleen begrepen worden door deze te betrekken op de momenten die in het hoofdstuk *der Geist* aan de orde komen: het *Romeinse Rijk*, het *Geloof (Glaube)*, de *Polis* en het *Reich der Bildung*. De verantwoording voor deze transformatie van historische tot logische structuurmomenten, wordt gegeven in de *Phänomenologie des Geistes*, namelijk in het religie-hoofdstuk.

3. Hegels misduiding van het resultaat van de *Phänomenologie des Geistes*

De radicale openheid die aan de vraagstelling van de *Phänomenologie des Geistes* ten grondslag ligt, wordt enerzijds in de *Grundlinien* geïntegreerd, doordat de vrijheid van de Franse Revolutie er als moment deel van uitmaakt. Anderzijds wordt deze openheid weer teruggenomen door de historische staat te

van de postdialektische openheid

verabsoluteren.²⁰⁾ De vrijheidsverwerkelijking van de burgers wordt gebonden aan een historisch perspectief: zij kan slechts voltrokken worden binnen het kader van de staatsorde waarin dezen *de facto* leven. De openheid naar de staatsorde *als zodanig* wordt gereserveerd voor de wereldhistorie die ruimte biedt aan een pluriforme veelheid van staten. Deze openheid gaat de menselijke macht echter te boven.²¹⁾ Het vrije subject heeft hoogstens inzicht in de grenzen van zijn historische positie. Tegelijkertijd weet het echter dat het niet anders kan dan zich identificeren met zijn historische positie.²²⁾

De derde these die ik wil verdedigen luidt dat een nadere bezinning op de verhouding *Phänomenologie des Geistes* / *Grundlinien* noopt tot een herschrijving van de *Grundlinien* en leidt tot een versie waarin de radicale openheid die de grondvraagstelling van de *Phänomenologie des Geistes* karakteriseert, behouden blijft. Deze herschrijving impliceert de dialektische opheffing van de dialektiek in een positie die ik zal aanduiden met de term *postdialektiek*.

Om deze stelling toe te lichten is het van belang nog eens stil te staan bij de wereldhistorische ervaring van de Franse Revolutie.

20) Onder andere noemers is deze problematiek uitvoerig bediscussieerd: het gaat hier in feite om de verhouding tussen *moraliteit* en *zedelijkheid*, of over de bemiddeling van *burgerlijke maatschappij* en *staat*.

21) Hegel beschrijft de verhouding tussen de staten als een *natuurtoestand* (GrI,333).

22) Ook de openheid van de wereldgeschiedenis moet trouwens van een vraagteken voorzien worden. Hegel maakt niet duidelijk hoe er ooit nieuwe staten zouden kunnen ontstaan.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

Het curieuze van Hegels versie van de *Grundlinien* is dat de verwerking van de Franse Revolutie hierin geen positieve betekenis heeft voor de bepaling van de subjectieve identiteit als iets absoluuts. De subjectieve identiteit wordt juist als iets eindigs bepaald. Afgaande op de *Grundlinien* heeft de revolutie - zoals we zagen - geleerd dat de verwerkelijking van de subjectieve vrijheid alleen zin heeft - ten eerste - binnen het kader van een historisch gegeven staatsorde, waarvan - ten tweede - de reproductie bemiddeld wordt door het subjectieve handelen op het niveau van de burgerlijke maatschappij. Dit betekent in de eerste plaats dat de subjectieve identiteit een eindige *inhoud* krijgt toebedeeld. Deze is een moment van het historisch bepaalde algemeen goede dat in de staatsorde verwerkelijkt wordt. In de tweede plaats betekent dit dat de subjectieve identiteit naar *vorm* genomen eindig is: op de vrije markt vinden de subjecten in elkaar hun grens.²³⁾ Ze staan als concurrenten tegenover elkaar.

Deze bepaling van de subjectieve identiteit heeft een merkwaardige dubbelzinnigheid tot gevolg. Vrijheidsverwerkelijking wordt enerzijds als een eindig proces beschouwd, als subjectieve zelfverwerkelijking, en anderzijds als een oneindig proces, als de zelfverwerkelijking van de absolute geest. Deze dubbelzinnigheid wordt niet overwonnen door Hegels concept van de wereldgeschiedenis. Vrijheid die zichzelf niet doorziet is geen vrijheid. Het is precies deze dubbelzinnigheid die de geslotenheid van de *Grundlinien* bepaalt en om hun herschrijving vraagt. Ik zal nu

23) Hegel geeft dit aan door de *burgerlijke maatschappij* - het domein waarin de vrijheid en gelijkheid institutioneel gestalte krijgen - te begrijpen als een *Verlust der Sittlichkeit*. (Grl,181)

van de postdialektische openheid

laten zien dat de dubbelzinnigheid niet wordt ingegeven door de *Phänomenologie des Geistes*. Mede daarom kan dit laatste werk richting geven aan de herschrijving.

Laten we nogmaals bezien hoe de Franse Revolutie en haar verwerking in de *Phänomenologie des Geistes* aan de orde gesteld wordt. De Franse Revolutie breekt uit op het moment dat het subject zichzelf als substantie heeft begrepen. Want het kan dit zelfbegrip alleen staande houden, als het in staat is aan te tonen dat de werkelijkheid waartoe het zich verhoudt geen eigen substantialiteit heeft. Het subject tracht de werkelijkheid daarom te formeren als zelfverwerkelijking, als een samenleving met een wet die inhoudelijk zijn subjectiviteit uitdrukt. Omdat alle subjecten dit proberen te doen, leidt dit tot een strijd op leven en dood. In deze strijd op leven en dood kan niemand winnen. De werkelijkheid blijkt een absolute macht te hebben, dat wil zeggen: eigen substantialiteit te bezitten.

De doordenking van deze positie leerde dat de substantialiteit van het subject alleen gered kan worden, wanneer wordt aangenomen dat zijn zelfverwerkelijking samenvalt met de zelfverwerkelijking van een absoluut wezen. We hebben gezien dat Hegels interpretatie van de religie aan deze aanname een objectieve status gaf. Dit maakte het mogelijk de zelfverwerkelijking te identificeren als het proces van de wereldgeschiedenis.

Dit alles betekent dat er vastgehouden kan worden aan de substantialiteit van het subject. Subject-zijn kan als zelfverwerkelijking begrepen worden. Anders geformuleerd: het subject is de vrije wil die zichzelf wil.

Aangezien het programma van de *Grundlinien* bestaat uit de ontwikkeling van de vrije wil die zichzelf wil (Grl,27), blijken de *Grundlinien* inderdaad begrepen te kunnen worden als het

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

resultaat van de *Phänomenologie des Geistes*. Er is echter één fundamenteel onderscheid met Hegels versie. De subjectieve inhoud wordt nu niet eenzijdig bepaald als iets eindigs, als *subjectieve* behoefte.²⁴⁾ Het subject heeft ingezien dat zijn inhoud een absoluut, bovenhistorisch wezen is. Tegelijkertijd is het subject eindig. Het valt niet samen met zijn wezen. Het verhoudt zich tot zijn wezen als iets dat steeds al gegeven is. De subjectieve inhoud is iets absoluuts dat in de vorm van de eindigheid verschijnt. Dat het vrije subject zichzelf begrijpt als de vrije wil die *zichzelf* wil, betekent niet zozeer dat hij opgesloten blijft binnen het historische perspectief van een wereld die hij zelf heeft voortgebracht, alswel dat hij begrepen heeft dat hij de werkelijkheid in principe naar haar eigen aard kan vatten. Als het absolute wezen van het subject heeft 'het andere' zijn vreemdheid in principe verloren. De zelfverwerkelijking van het subject manifesteert zich als het voortdurende streven om de condities te verwerkelijken waaronder de openheid voor de werkelijkheid realiter gestalte krijgt. De bepaling van zelfverwerkelijking verliest zijn dubbelzinnigheid en wordt begrepen als een in zich differente verhouding. Het subject verwerkelijkt zijn absolute wezen door de voorwaarden tot stand te brengen waaronder dit absolute wezen zichzelf kan tonen.

24) In de *Grundlinien* wordt de overgang van subjectieve naar absolute geest voltrokken. Inhoudelijk betekent deze overgang een tot begrip brengen van een onmiddellijk gegeven natuur. De *Triebe, Begierde und Neigungen* die *an sich vernünftig* (Grl,11) zijn, verschijnen in de rechtsgemeenschap uiteindelijk in de vorm van de rede. Subjectief is de inhoud in zoverre ze niet *totaal* is: ik heb andere driften, begeerten en neigingen dan een ander.

van de postdialektische openheid

De *herschrijving* van de *Grundlinien* betekent allereerst dat de 'vrije wil die zichzelf wil' in deze specifieke zin, waarin de eenzijdige eindigheid is overwonnen, tot uitgangspunt wordt genomen. Dit heeft verregaande consequenties voor de status van *Grundlinien* binnen Hegels systeem. Als resultaat van het *geheel* van de *Phänomenologie des Geistes* brengen de *Grundlinien* niet langer het moment van de *objectieve geest* tot uitdrukking²⁵⁾, maar drukken ze een *verhouding* tussen objectieve en absolute geest uit. Het systeem verliest daardoor zijn gesloten karakter.

Het verwerven van absolute kennis blijft een voortdurend streven. De principiële mogelijkheid tot absolute kennis kan tot op zekere hoogte daadwerkelijk gerealiseerd worden. Omdat de *Grundlinien* het resultaat zijn van het *geheel* van de *Phänomenologie des Geistes*, kan ingezien worden aan welke institutionele condities de vrije gemeenschap moet voldoen. Een werkelijke gemeenschap kan hier echter nooit ten volle aan beantwoorden. Dat stelt grenzen aan het reële kenproces.

In de *herschreven versie* van de *Grundlinien* worden het *abstracte Recht* en de *Moraliteit* niet gerelateerd aan de *behandeling* die de *Phänomenologie des Geistes* geeft van het Romeinse Rijk en de opheffing van dit rijk in het bewustzijn van het geloof, maar aan de ontwikkeling van de *moralische Weltanschauung*. Dat betekent onder meer dat het abstracte Recht niet *geduid* wordt als de poging om de vrije wil te verwerkelijken in en door

25) In de *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* wordt de ontwikkeling die in de *Grundlinien* voltrokken wordt immers opgenomen onder de titel *Der objektive Geist* (paragraaf 483-552).

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

ruilhandelingen op een algemene goederen-markt, maar als de poging om de vrije wil (begrepen als het vermogen tot absolute kennis) te verwerkelijken in en door taalhandelingen in een algemene discussie-situatie.²⁶⁾ Hier komt weer te voorschijn dat de inhoud van de vrije wil niet - zoals bij Hegel - wordt gereduceerd tot vrije behoefte, maar vrijheid überhaupt, absoluut inzicht intendeert.

De alternatieve overgang naar de *Moraliteit* moet gemaakt worden wanneer de subjectieve inhoud van de vrije wil in het geding gebracht wordt. De vrije wil is eindig, omdat hij zich *verhoudt* tot zijn absolute wezen. Deze verhouding kan alleen maar gedacht worden als de vrije wil een eigen, subjectieve, substantialiteit heeft. Op het niveau van de *Moraliteit* is deze substantialiteit inhoudelijk nog onbepaald en wordt aangeduid met de term *geweten*.

Het *postdialektische* karakter van de herschreven *Grundlinien* manifesteert zich met name in de zelfverwerkelijking op het niveau van familie en staat.

In de *Grundlinien* krijgt het probleem van de Franse Revolutie - de zelfverwerkelijking van de ene subjectieve substantie sluit die van de andere uit - allereerst een oplossing op het niveau van de familie. In hun liefde voor elkaar zijn man en vrouw werkelijk als momenten van één subjectieve substantie. In de liefde wor-

26) Dat het abstracte Recht hier in verband wordt gebracht met Habermas' discours-theorie van de waarheid doet op het eerste gezicht misschien vreemd aan. Het abstracte Recht geeft echter Hegels versie van Kants categorische imperatief. Habermas' waarheidsconceptie heeft m.i. haar wortels in de praktische filosofie van Kant.

van de postdialektische openheid

den hun seksuele behoeften tot begrip gebracht in een *dialektische* eenheid. In de postdialektische benadering blijven de relatie-partners zich vrij verhouden tot elkaar en tot het absolute wezen. In en door hun relatie tot elkaar verwerkelijken ze een subjectieve openheid voor het absolute wezen waardoor ze - ieder voor zich - hun subjectieve substantialiteit tot op zekere hoogte inhoudelijk kunnen bepalen. Het postdialektische programma verlangt daarom een uitwerking van de intersubjectieve relatie op het niveau van levenspartners.

Het probleem van de Franse Revolutie keert terug op het niveau van de staat. De vele burgers die hun absolute vrijheid in één staat willen verwerkelijken, sluiten elkaar uit. De oplossing die de *Grundlinien* hier aandragen loopt parallel aan de oplossing op het niveau van de familie. In hun vaderlandsliefde maken de burgers als momenten deel uit van een objectieve substantie: de zedelijke substantie van de staat. De objectieve substantie laat ruimte voor subjectieve behoefte omdat de eenheid van de staat bemiddeld wordt door de burgerlijke maatschappij. Op de markt staan de burgers in de uitwendige dialektische relatie van een arbeidsdelig behoeftenbevredigingssysteem. De reproductie van de staat is afhankelijk van het proces waarin de niet-seksuele behoeften tot hun begrip gebracht worden en daarmee expliciet tot moment worden van het algemeen goede.

In de postdialektische benadering blijven de burgers zich vrij verhouden tot het algemeen goede. De burgers hebben het absolute inzicht dat ze hun vrijheid slechts in het kader van een vrije staat kunnen verwerkelijken en dat hun actuele vrije zelfbewustzijn afhankelijk is van de realiteit van zo'n staat. Dit impliceert echter niet zonder meer conformisme aan de feitelijk gegeven invulling van het algemeen goede. Weliswaar heeft een staatsor-

de die tot op zekere hoogte de institutionele voorwaarden vertegenwoordigt voor de verwerkelijking van het vrije zelfbewustzijn een meer of minder redelijke inhoud, maar het vrije individu meet de inhoud van de staat af aan zijn eigen inhoud. Het vrije individu streeft er daarom naar de inhoud van de staat te laten beantwoorden aan zijn eigen absolute inhoud, zonder dat daarbij evenwel de staatsorde als zodanig in gevaar mag komen. Het centrale probleem wordt nu hoe subjectieve en objectieve substantie zich tot elkaar verhouden. Deze verhouding krijgt pas gestalte in de staatsorde die een burgerlijke maatschappij garandeert. De burgerlijke maatschappij biedt het institutionele kader dat niet alleen in staat stelt tot economische openheid (vrije behoefte), maar ook - algemener - tot openheid voor alles in de wereld. Pas deze openheid creëert de voorwaarden tot de zelfkennis in het domein van de postdialektische familie.

De openheid van de burgerlijke maatschappij is principieel begrensd. Zij is immers moment van een staat waarin het algemeen goede een specifieke, historische bepaaldheid heeft. Anders geformuleerd: de objectieve substantie (de staat) is slechts de historische verschijningsvorm van de absolute substantie (de absolute geest). Er is daarom steeds een andere invulling van het algemeen goede mogelijk. De burger weet dit en zal trachten het algemeen goede een inhoud te geven die zoveel mogelijk harmonieert met zijn subjectieve inhoud. Tegelijkertijd weet hij dat zijn subjectieve inhoud afhankelijk is van de steeds al gerealiseerde openheid van de burgerlijke maatschappij. Daarom zet hij de stabiliteit van de heersende samenleving niet op het spel, en zoekt naar vormen om de bepaling van het algemeen goede in overeenstemming met de andere burgers te herzien. Het postdia-

van de postdialektische openheid

lektische programma verlangt daarom een uitwerking van de intersubjectieve relatie op het niveau van de politieke praxis.²⁷⁾

4. Postdialektische openheid als actueel programma

Ik heb hier gepoogd een duiding van Hegels filosofie te geven waarin de geslotenheid van zijn systeem wordt doorbroken. Ik heb zelfs betoogd dat deze duiding meer recht doet aan de oorspronkelijke inzet van Hegels denken. Wellicht is daarmee aangetoond, dat wie op het niveau van onze tijd wil filosoferen, zich nog steeds door Hegel kan laten inspireren. Niet duidelijk is echter waarom het aanknopen bij Hegel de *voorkeur* zou verdienen. Na Hegel zijn er immers talloze filosofen geweest die de openheid voor 'het andere' in verschillende bewoordingen gethematiseerd hebben. Ligt een uiteenzetting met deze denkers niet meer voor de hand? Aan deze vraag wil ik het laatste deel van deze oratie wijden. Dit gedeelte is slechts programmatisch van aard. Aan de hand van een drietal invloedrijke filosofische posities uit onze eeuw, wil ik nagaan wat het actuele perspectief is van het postdialektische uitgangspunt. Ik betrek me respectievelijk op de grondpositie van Habermas, Heidegger en Levinas.

27) In die zin staat de postdialektiek in een bredere traditie van pogingen om Hegels begrip van intersubjectiviteit te amenderen. Andere voorbeelden zijn: V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1987.

L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, München, 1979.

A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M., 1992.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

a. Habermas

Habermas tracht bij Hegel aan te sluiten in zoverre hij meent dat het vertrouwen in de rede niet opgegeven hoeft te worden. Hij wil - zoals hij het formuleert - het project van de *Moderniteit* voortzetten, zij het met andere middelen. De roep naar *andere middelen* richt zich met name tegen de dialectiek van Hegel. Zijn kritiek komt erop neer dat deze dialectiek het bijzondere tot moment van het algemene maakt, waardoor het bijzondere *als het bijzondere* verloren gaat.²⁸⁾ De geslotenheid van Hegels systeem komt daarin tot uitdrukking, dat dit alleen dat bijzondere kan erkennen, dat zich tot moment van het algemene *laat* maken.

In kentheoretische zin drukt Habermas deze kritiek op de Hegeliaanse dialectiek uit als de ten onrechte veronderstelde identifi-

28) "Wenn nun das Absolute als unendliche Subjektivität gedacht wird (die sich ewig in die Objektivität gebiert, um sich aus ihrer Asche in die Herrlichkeit des absoluten Wissens zu erheben), können die Momente des Allgemeinen und des Einzelnen nur im Bezugsrahmen der monologischen Selbsterkenntnis als vereinigt gedacht werden: im konkreten Allgemeinen behält deshalb das Subjekt als allgemeines Vorrang vor dem Subjekt als einzelnen." Uit: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1985.

"Der Marxsche Irrtum geht letztlich auf jene dialektische Verklammerung von System- und Lebensweltanalyse zurück, die eine hinreichend scharfe Trennung zwischen dem in der Moderne ausgebildeten Niveau der Systemdifferenzierung und den *klassenspezifischen Formen seiner Institutionalisierung* nicht zulässt." Uit: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns II*, Frankfurt/M., 1981.

van de postdialektische openheid

catie van waarheid en objectiviteit.²⁹⁾ Geest en natuur verhouden zich in Hegels visie dialektisch tot elkaar. Waarheid is de tot haar begrip gebrachte natuur.

De identificatie van waarheid en objectiviteit kan - aldus Habermas - alleen doorbroken worden wanneer er een paradigmaomslag voltrokken wordt. Het oude paradigma moet vervangen worden door het paradigma van het communicatieve handelen. In de plaats van een adequatie-theorie van de waarheid, moet de discourestheorie van waarheid en juistheid gesteld worden. Deze theorie kan opgevat worden als een poging om de rede te democratiseren: waarheid en juistheid ontspringen uit universele consensus onder ideale condities. Door de democratisering krijgt de rede een historische dimensie en kan - aldus Habermas - openstaan voor het concreet-individuele. Evenals de postdialektiek zou Habermas' project geïnterpreteerd kunnen worden als een poging om Hegels begrip van intersubjectiviteit te amenderen.

Slaagt Habermas er op deze manier in de vermeende geslotenheid van Hegels systeem te doorbreken? Nee. In de eerste plaats *veronderstelt de Theorie des kommunikativen Handelns* het Hegeliaanse project door de wijze waarop de relatie tussen waarheid en objectiviteit gedacht wordt. Als Habermas stelt dat "die Objektivität einer Erfahrung nur die *Identität* einer Erfahrung in der Mannigfaltigkeit ihrer möglichen Interpretationen

29) Vgl. J. Habermas, "Wahrheitstheorien", in: J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., 1984, p. 152.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

sichert.³⁰⁾, dan formuleert hij iets dat Hegel nu juist heeft trachten te bewijzen in de *Phänomenologie des Geistes*.

In de tweede plaats is reeds afdoende aangetoond dat de discourtstheorie van waarheid en juistheid - het fundament van Habermas' paradigma - niet consistent valt te formuleren.³¹⁾

In de derde plaats kan datgene wat Habermas hoopt te winnen met de democratisering en historisering van de rede (openheid), ook binnen de postdialektische revisie van Hegels denken uitgedrukt worden. Op metatheoretisch niveau komt Habermas niet uit boven de verhoudingsvormen die in de postdialektische versie van de *Moraliteit* aan de orde zijn. Op theoretisch niveau blijkt in de uitwerking die de theorie van het communicatieve handelen recent gekregen heeft in *Faktizität und Geltung*³²⁾ Habermas' moraliteitsbegrip niet uit te komen boven dat van Hegels *Rechtsfilosofie*.³³⁾

In de vierde plaats blijft Habermas - juist omdat zijn moraliteitsbegrip blijft steken bij dat van Hegel - bevangen in dezelfde eenzijdigheid als Hegel. Vrijheid wordt gereduceerd tot vrije behoefte.³⁴⁾ Daarom moet geconcludeerd worden dat Ha-

30) J. Habermas, "Wahrheitstheorien", p. 154.

31) Vgl. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M., 1986.

32) J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M., 1993.

33) Vgl. Paul Cobben, "Hegel and Habermas on rights. A critical comparison of their basic conceptions." (te verschijnen).

34) Zowel Hegel als Habermas doen een poging om een inhoudelijke versie te ontwikkelen van Kants categorische imperatief door de verwerkelijking van vrije behoefte tot hoogste norm te maken. Hegel stelt: " ... was ist Pflicht? Für diese Bestimmung ist zunächst noch nichts vorhanden als dies: *Recht* zu tun und für das

van de postdialektische openheid

bermas' theorie niet in staat is de openheid te dragen die zij intendeert.

b. Heidegger

Heideggers kritiek op Hegel is radicaler dan die van Habermas. Het project van de moderniteit heeft in de Hegeliaanse filosofie - aldus Heidegger - zijn hoogtepunt bereikt.³⁵⁾ Wie de geslotenheid van het Hegeliaanse systeem wil doorbreken kan daarom niet volstaan met het voortzetten van het project van de moderniteit met andere middelen, maar moet dit project als zodanig

Wohl, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen." (Gr1,134).

Habermas' zogenaamde "*Universalisierungsgrundsatz*" luidt: "Jede gültige Norm muß der Bedingungen genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können." J. Habermas, "Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm", in: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., 1983, p. 75/6.

- 35) "Die *Leitfrage* bestimmt von den Griechen bis zu Nietzsche dieselbe Weise der Frage nach dem >Sein<. Das deutlichste und größte Beispiel für diese Einheitlichkeit der Überlieferung ist Hegels >Logik<.", M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt/M. 1989 (Band 65), p. 76.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

overwinnen.³⁶⁾ Dit project is het eindprodukt van de westerse metafysica die het zijn identificeert met het begrip van het zijnde als zodanig.³⁷⁾ De geslotenheid van Hegels denken komt neer op de verabsolutering van historische verhoudingswijzen.

Is deze kritiek terecht? In een bepaalde zin wel. Hegel verabsoluteert die categoriale structuur die - *binnen onze cultuur* - radicale openheid mogelijk maakt. Het begrip van deze categoriale structuur identificeert hij met het zijn, het begrip van de werkelijkheid überhaupt.

Is dit een reden om niet Hegel, maar Heidegger als oriëntatiepunt voor het hedendaagse filosoferen te nemen?

Om dit te onderzoeken is het van belang om in te gaan op het begrip *doodsangst*. Bij beide denkers speelt dit begrip een cruciale rol, juist waar het gaat om de vraag of het mogelijk is een verhouding in te nemen tot een vooraf gegeven orde.

Bij Hegel wordt de doodsangst steeds geïnterpreteerd als een ervaring waarin de dood wordt overwonnen. In die zin staat de doodsangst in dienst van het leven. Deze beweging wordt door Hegel gethematiseerd op drie verschillende niveaus, waarop de

36) "Allerdings gilt uns Hegel auch nicht nur als ein beliebiger Anlaß und Anhalt für eine philosophische Auseinandersetzung. Seine Philosophie stellt endgültig in der Geschichte des Denkens - oder wollen wir sagen: des Seyns - als die einzigartige und noch nicht begriffene *Forderung* einer Auseinandersetzung mit ihr - für jegliches Denken, das *nach* ihr kommt oder auch nur erst die Philosophie wieder vorbereiten will - und vielleicht muß." M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 68, Hegel*, Frankfurt/M., 1993, p. 3.

37) Vgl. M. Heidegger, *Das Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1986, p. 28.

van de postdialektische openheid

vrije verhouding tot de werkelijkheid stap voor stap wordt ge-expliciteerd:

1. Op het niveau van het individuele leven. Doodsangst kan het gevolg zijn van de bedreiging van het individuele fysieke voortbestaan. (PhdG,148) Hier ervaart het menselijk individu dat het uitstijgt boven de vooraf gegeven natuurorde. In de doodsangst wordt het leven *als leven* ervaren. De doodsangst is daarom de elementaire ervaring van het *geestelijk-wezen-zijn*. In de ervaring van het leven als leven treedt het synthetiserende vermogen van de menselijke geest naar voren. De menselijke geest is in staat de vele processen waarin het leven zich manifesteert, samen te ballen tot de eenheid van het leven als leven.

De primaire zijnswijze van de menselijke geest is - aldus Hegel - de samenlevingsorde überhaupt. In die zin is de samenleving niets anders dan het continue proces waarin de levensfuncties tot moment van de geestelijke eenheid (van de wet) worden gemaakt. De ervaring van het leven als leven resulteert daarom in het besef *rechtssubject* te zijn.³⁸⁾ In het recht wordt de vergankelijkheid van de natuurorde overwonnen. Als rechtssubject maakt het individu deel uit van een orde waarin de dood is overwonnen.

2. Op het niveau van de samenlevingsorde. Hier resulteert de doodsangst uit de ondergang van de samenleving (in casu: de val van het Romeinse Rijk). Het menselijk individu ervaart nu dat zijn geestelijk wezen niet samenvalt met de actueel gerealiseer-

38) De ontwikkeling van de heer/knecht verhouding resulteert in het stoïcisme (PhdG,152). Hegel noemt het stoïcisme nog een '*unwirkliche Gedanke*' die in het Romeinse Recht als *werkelijkheid* tot gelding komt. (PhdG,343)

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

de, historische samenlevingsorde.³⁹⁾ Het geestelijk individu overleeft de vernietiging van zijn geestelijke realiteit (de samenlevingsorde), doordat het zijn geestelijk wezen vasthoudt als een absoluut wezen, dat als een bovenhistorisch en abstract wezen, *naast* de realiteit staat.⁴⁰⁾

3. Op het niveau van de subjectieve existentie. Het menselijk individu tracht zijn abstracte geestelijke wezen in de samenlevingsorde te verwerkelijken. Dat leidt - ten tijde van de Franse Revolutie - tot de hoogste vorm van de doodsangst: veroorzaakt door de revolutionaire terreur. (PhdG,414-422) Het individu dreigt hier *totaal* te gronde te gaan. De terreur van de revolutie toont definitief aan dat het absolute geestelijke wezen niet als samenlevingsorde valt te verwerkelijken. Het absolute wezen schijnt een subjectieve illusie te zijn, zonder enige werkelijkheidswaarde. Het individu *ervaart* de werkelijkheid van de terreur echter als de *totale* negatie van zijn geestelijk wezen. Het

39) "Es ist das Bewußtsein des Verlustes aller *Wesenheit* in *dieser Gewißheit* seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich - der Substanz wie des Selbst, es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß *Gott gestorben ist*." (PhdG,523)

40) Het absolute wezen dat *naast* de realiteit staat, komt op dubbele wijze aan de orde. Op het niveau van de werkelijke geest als het geloof (*Glaube*), de vlucht uit de werkelijke wereld (PhdG,350); en op het niveau van de *religie* (het zelfbewustzijn van de werkelijke geest), als het absolute wezen dat weliswaar in de wereld verschijnt (in eerste instantie als Christus), maar als *voorgesteld* absoluut wezen tot de sfeer van de religie behoort. De religieuze voorstelling valt toe aan een andere wereld, die naast de werkelijke geest staat.

van de postdialektische openheid

subject kan de doodsdreiging daarom overleven als het zijn geestelijk wezen vasthoudt als een transcenderend wezen, als een wezen dat principieel niet opgaat in welke historische realiteit dan ook: *absolute vrijheid*.⁴¹⁾

De doodsangst van het *Dasein*, die door Heidegger wordt gethematiseerd, onderscheidt zich niet wezenlijk van de doodsangst zoals die bij Hegel op dit derde niveau bepaald wordt.⁴²⁾ De ervaring van het *Sein zum Tode* is niets anders dan de ervaring van de eindige werkelijkheid als zodanig.⁴³⁾ Deze ervaring

41) "Es ist absolut frei, darin daß es seine Freiheit weiß, und eben dies Wissen seiner Freiheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt." (PhdG,424)

42) Als J.A. van der Meulen de doodsangst zoals die bij Hegel en Heidegger aan de orde komt met elkaar vergelijkt, dan betreft hij zich wat Hegel betreft met name op de heer/knecht-verhouding en concludeert: " ... , so ist der Geist wesentlich die Überwindung des Todes, indem er über den Tod des Einzelnen als ein aufgehobenes Moment hinweggreift." Hij vervolgt: "Demgegenüber ist die wahre Endlichkeit Heideggers als das Sein zum Ende ekstatisch in das Ende eingespannt und vereinzelt so das endliche Dasein auf es selbst (SuZ,263).", J.A. van der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Groningen 1953.

De terreur van de Franse Revolutie roept een hogere vorm van doodsangst op waarin het subject zijn eigen eindigheid als zodanig ervaart. Wel wordt deze eindigheid weer 'opgeheven' en de overgang naar de absolute geest voltrokken.

43) "Er (i.e. der Tod, p.c.) ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu .., jedes Existierens." ... "Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

leert het *Dasein* dat het niet zonder meer samenvalt met de actuele historische samenleving. Het heeft in het *geweten* de instantie die hem in staat stelt zich te verhouden tot de heersende werkelijkheid.⁴⁴⁾ Maar tegelijkertijd is het aan deze werkelijkheid gebonden. Want de werkelijkheid waartoe het *Dasein* zich door de roep van het geweten kan verhouden, is tegelijkertijd de werkelijkheid zonder welke het *Dasein* niet *Da* zou zijn.⁴⁵⁾

Met de aldus bepaalde verhouding van het *Dasein* tot zijn wereld keert de grondproblematiek van de *Phänomenologie des Geistes* terug. In zoverre het *Dasein* inzicht heeft in de eindigheid van zijn wereld, staat hij open voor haar zelfstandigheid. Het eigenlijke zelf waarin het *Dasein* zich van zijn wereld onderscheidt, heeft echter geen bepaalde inhoud⁴⁶⁾; het is geen als substantie gedacht subject.⁴⁷⁾ Waaraan ontleent het dan zijn zelfstandig-

Möglichkeit und macht sie als solche frei." M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, p. 262. In het vervolg wordt naar dit werk verwezen als (SuZ,n), waarbij n een paginanummer aanduidt.

44) "Das *Dasein* ruft im Gewissen sich selbst." (SuZ,275)

45) "Das Gewissen ruft das Selbst des *Daseins* auf aus der Verlorenheit in das Man." (SuZ,274)

46) "Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens." (SuZ,273)

47) Vgl. C.F. Gethmann, "Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*", in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, Annemarie Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hg), Frankfurt/M., 1988, p. 167: "In der Konfrontation mit Kant erscheint die Entschlossenheit nicht nur existentiell, sondern auch existential als gehaltlos. Die Fundierung moralischer Phänomene erfolgt im Rahmen eines *methodischen Solipsismus*." ... "Naheliegend wäre

van de postdialektische openheid

heid? Hier brengt Heidegger zijn specifieke opvatting van tijd in het geding.

Heidegger stelt dat het *Dasein* grondt in een oorspronkelijke tijd die hij aanduidt met de term *Zeitlichkeit*. Deze *Zeitlichkeit* vormt de ekstatische eenheid van zijn momenten toekomst, verleden en heden.⁴⁸⁾ Van doorslaggevend belang is hier wat Heidegger met de term 'ekstatisch' bedoelt. Het onderscheid van de tijdelijkheid in zijn momenten heden, verleden en toekomst is een 'Entrückung', een uiteen-gerafeld-zijn. De momenten vormen een eenheid, maar blijven uitwendig aan elkaar. De momenten worden gevat als ek-stasen, uiteen-staande vormen. Met behulp van dit begrip van tijdelijkheid meent Heidegger de eindigheid van het *zijn* te kunnen vatten.⁴⁹⁾

Het *zijn* is de oorspronkelijke tijd die zich als 'Weltzeit' tot gelding brengt (*sich zeitigt*) in het medium van het *Dasein*.⁵⁰⁾

gewesen, wenn Heidegger auf Basis der Begriffe des Worumwillens und der Schuld zu einer existentialen Variante des kategorischen Imperativs gelangt wäre."

48) "Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit, das heißt die Einheit des >Außer-sich< in den Entrückungen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Seiendes sein kann, das als >Da< existiert." (SuZ,350)

49) "Wenn nun die ursprüngliche Zeit im Sinne Heideggers die wahre Endlichkeit des Seins bekundet, so wird sie nach unsrer früheren Erörterung im Sinne Hegels die wahre Unendlichkeit zeigen müssen." J.A. van der Meulen, p. 89.

50) "Das Sein selbst, welche die ursprüngliche Zeit ist, zeitigt sich im Medium des Daseins als Weltzeit, in deren Horizont alles nichtdaseinsmäßige Seiende nur als innerzeitiges sichtbar werden kann." J.A. van der Meulen, p. 122

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

Dat wil zeggen: het *Dasein* staat in zijn wereld in de vorm van de drie tijdsextasen heden, verleden en toekomst. Langs deze weg tracht Heidegger de verhouding van het *Dasein* tot zijn wereld te duiden. In de verhouding die het *Dasein* tot zijn wereld als eindige wereld inneemt, komt met name het gezichtspunt van de toekomst tot gelding, de openheid om de heersende wereld te onderscheiden van het eigenlijke zelf.

Alleen de ekstatische eenheid van de tijdelijkheid biedt - aldus Heidegger - de grond om de *verhouding* van het *Dasein* tot zijn wereld vast te houden. Het zijn kan principieel niet gereduceerd worden tot het begrip van de historisch verschijnende wereld. Juist op dit punt schiet de metafysica volgens Heidegger te kort. Hij meent dit te kunnen illustreren aan de tijdsconceptie van Hegel. Hegel zou tijd reduceren tot de tijd van het nu, de tijd waarin een voorhanden ding verschijnt. (SuZ,432) Heidegger meent dat daarmee de verhouding tot het zijn teniet gedaan wordt. Tijd wordt gereduceerd tot presente tijd, tot tijd van de tegenwoordigheid. Daarmee wordt tijd in feite tot een logische categorie, tot een vorm waarin het zijn als zodanig tot begrip gebracht kan worden. (SuZ,431)⁵¹⁾

"Die zeitlichkeit zeitigt sich in jeder Extase ganz, das heißt in der ekstatischen Einheit der jeweiligen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität, und Verfallen, das ist der Einheit der Sorgestruktur." (SuZ,350)

- 51) J.A. van der Meulen zegt hierover: "Es trifft denn auch nicht zu, 'daß Hegel die Interpretation der Zeit aus der primären Orientierung am nivellierten Jetzt vollzieht' (SuZ,431), denn auch er vermag dieses nivellierte Jetzt der Raum- und Ortszeit in seiner Genesis nur von der Idee als der ursprünglichen Zeit her zu be-

van de postdialektische openheid

Heideggers positie blijft hier hoogst ongerefleeteerd. Hij maakt de noodzaak van zijn begrip van tijdelijkheid niet duidelijk. Hij ontwikkelt niet hoe het *Dasein* tot het inzicht in zijn tijdelijkheid kan komen. Noch laat hij zien hoe de tijdelijkheid als de innerlijke eenheid van haar drie momenten begrepen kan worden. Hij stelt slechts dat de verhouding tussen wereld en eigenlijk zelf grondt in tijdelijkheid. De hier ontbrekende reflectie wordt door Hegel wel ten uitvoer gebracht. Dit blijkt uit zijn doordenking van de absolute vrijheid.

De absolute vrijheid die Hegel in de *moralische Weltanschauung* ontwikkelt, valt te vergelijken met de verhouding tussen het eigenlijke zelf en zijn wereld, zoals Heidegger die aan de orde stelt. De absolute vrijheid verhoudt zich tot de historische wereld die zij (als anders-zijn) steeds al vrijgelaten heeft. (PhdG, 425) Analooq verhoudt het eigenlijke zelf zich tot de wereld waarvan het zich onderscheiden heeft. In beide gevallen wordt de verhouding tot de wereld mogelijk door een soort geweten.⁵²⁾

Ten aanzien van de absolute vrijheid kunnen nu dezelfde vragen gesteld worden als ten aanzien van de verhouding van het eigenlijke zelf tot zijn wereld.⁵³⁾ Hoe valt te begrijpen dat de wereld

greifen." p. 121.

52) Bij Heidegger gaat het - zoals we zagen - om de roep van het geweten. Hegel spreekt hier nog niet van geweten. Dat neemt niet weg dat *die Verstellung* (de hier relevante verhoudingsvorm) verwijst naar het geweten in de zin van Kant.

53) Ook J. Hollak confronteert de *Phänomenologie des Geistes* met *Sein und Zeit*: "Zoals nu de 'absolute Zerrissenheit' in de '*Phänomenologie des Geistes*' de parallel is tot Heideggers '*Sein zum*

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

zich als een *bepaalde* historische wereld manifesteert? Op grond waarvan manifesteert deze zich als één en dezelfde eenheid? Hoe kan begrepen worden dat de absolute vrijheid en het eigenlijke zelf in een verhouding blijven staan als ze geen *eigen* inhoud hebben? Waarom zijn het geen accidenten van een hun uiterlijke inhoud? Anders dan Heidegger tracht Hegel deze vragen te beantwoorden langs de weg van reflectie. Het is daarom precies op dit punt dat een confrontatie tussen Hegel en Heidegger zinvol is.

De filosofische doordenking van de absolute vrijheid leidt bij Hegel tot een begrip van geweten dat in een bepaald opzicht het tegendeel is van Heideggers versie. Waar Heidegger het geweten bepaalt als de instantie die spreekt in de vorm van het zwijgen, is het geweten voor Hegel in absolute zin inhoudelijk bepaald. Als geweten kent het zelfbewustzijn de inhoud van zijn absolute plicht. Dat betekent dat de absolute werkelijkheid (het *zijn*) gedacht wordt als zelfverwerkelijking, als verwerkelijking van een absolute gewetensinhoud. (PhdG,445) We hebben reeds gezien dat als Hegel deze verhouding op haar laatste grond terugvoert, hij de werkelijkheid meent te kunnen begrijpen als de zelfverwerkelijking van de *absolute geest*. Dat betekent dat de absolute vrijheid en het zijn in laatste instantie niet in een uiterlijke verhouding blijven staan. Ook Hegel begrijpt het zijn als 'oorspronkelijke tijd'. Maar deze tijd wordt in de geest tot

Tode', zo is de '*Verstellung*' de parallel tot Sartres leer van het bewustzijn van de '*mauvaise foi*.'" in: J. Hollak, "De structuur van Hegels wijsbegeerte", p. 586.

van de postdialektische openheid

begrip gebracht.⁵⁴⁾ Door de oorspronkelijke tijd als geest te begrijpen, blijft het begrip van de tijdelijkheid niet uiterlijk aan het bewustzijn. Bovendien is het nu mogelijk de innerlijke eenheid van de tijdsekstasen te denken als de momenten van het begrip: algemeenheid, bijzonderheid en enkelheid.

Vanuit Heideggeriaans perspectief wordt hiermee de openheid ten aanzien van het zijn teniet gedaan: Hegels absolute geest is een verabsolutering van de Europese geest. Hoewel ik meen dat deze kritiek tot op zekere hoogte terecht is, betekent dit niet dat Heideggers denken ons op dit punt in *positieve* zin veel verder helpt. Het eigenlijke zelf heeft geen eigen zelfstandigheid, en vermag zich daarom niet in openheid te verhouden tot een uiterlijke inhoud.

De postdialektiek houdt vast aan de verworvenheden van het Hegeliaanse denken, zonder evenwel de stap te zetten die dit denken tot een gesloten systeem maakt. Dat betekent allereerst dat zij de verhouding van het bewustzijn tot het zijn als een vrije, zelfstandige verhouding begrijpt. Van Hegel kan geleerd worden dat dit met zich meebrengt dat het vrije zelf in dubbele zin als zelfverwerkelijking gevat moet worden. In de eerste plaats veronderstelt de zelfstandigheid van het vrije zelf - formeel beschouwd - dat dit zelf zich tot een ander vrij zelf verhoudt. Het vrije zelf - aldus Hegel - is slechts vrij in zoverre het het *andere* vrije zelf als vrij erkent. In die formele zin is de vrijheid van het zelf het resultaat van zijn eigen activiteit. In de tweede plaats toont Hegel aan dat het begrip van het vrije zelf

54) "Die Idee, der Geist ist über der Zeit, weil solches der Begriff der Zeit selbst ist' (Enc.323). Der Begriff der Zeit ist die 'Zeit als Zeit'...", J.A. van der Meulen, p. 90.

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

(het zelf dat in een symmetrische verhouding van wederzijdse vrije erkenning staat) tevens begrepen kan worden als het reële resultaat van de Europese geschiedenis. Ook in die zin is het vrije zelf het resultaat van zijn eigen activiteit: het heeft zijn eigen realiteit historisch voortgebracht.

Vervolgens kan de postdialektiek van Hegel leren dat het niet onproblematisch is om de vrije erkenning als een verhouding te begrijpen die wezenlijk is voor een *historische realiteit*. Een zelf dat werkelijk is, is inhoudelijk bepaald. Een werkelijk *vrij* zelf heeft zich vrij tot zijn inhoud bepaald. Zijn inhoud moet daarom als absolute zelfbepaling tot gelding komen. Maar hoe kan een historische samenleving als de absolute zelfverwerkelijking van vele vrije zelden begrepen worden? Op grond waarvan kan één en dezelfde inhoud intersubjectief als absolute inhoud tot gelding komen? Het antwoord kan hier niet luiden: omdat de vele zelden - als cultuur- of taalgenoten - aan een zelfde leefwereld gebonden zijn. Dit antwoord zou hun vrijheid weerspreken. De oplossing die Hegel aandraagt lijkt inderdaad de enig mogelijke te zijn: in laatste instantie - bemiddeld door de wereldgeschiedenis - valt de zelfverwerkelijking van het vrije zelf samen met de zelfverwerkelijking van de als geest gedachte absolute werkelijkheid. Wanneer het vrije zelf op deze laatste manier met zelfverwerkelijking in verband wordt gebracht - dus met de zelfverwerkelijking van de absolute geest -, heeft Heidegger gelijk en leidt de dialektische positie tot een gesloten denken.⁵⁵⁾ In de postdi-

55) Als G. Visser Hegels vrijheidsbegrip als 'zelfverwerkelijking' karakteriseert en dit stelt tegenover het Heideggeriaanse begrip van vrijheid als openheid, dan is dat daarom alleen juist als hij deze derde zin van zelfverwerkelijking op het oog heeft. Vgl. G.

van de postdialektische openheid

alektische positie wordt echter onderkend dat deze laatste stap - ook volgens de criteria van de dialektiek zelf - niet gezet kan worden. Hegels absolute geest brengt niet de zelfverwerkelijking van de absolute werkelijkheid (het *zijn*) tot uitdrukking, maar de zelfverwerkelijking van het absolute begrip van de menselijke vrijheid. De eenzijdig formeel begrepen menselijke vrijheid komt niet tot een inhoud door haar te begrijpen als de vorm van het zijn, maar door haar als een absoluut inzicht te begrijpen: dat wil zeggen door haar vorm als haar inhoud te begrijpen.

Het absolute inzicht in de menselijke vrijheid brengt de categoriale structuur tot begrip die het mogelijk maakt om de openheid tot het zijn te denken. Het inzicht in de menselijke vrijheid valt echter niet samen met een reële openheid tot het zijn. Werkelijke vrijheid is gebonden aan een vrije samenleving, dat wil zeggen een samenleving die de genoemde categoriale structuur institutioneel verwerkelijkt heeft. Deze verwerkelijking kan principieel slechts tot op zekere hoogte voltrokken worden. De openheid tot het zijn kan daarom slechts gedacht worden als een voortdurend streven.

Het inzicht in de menselijke vrijheid is slechts absoluut, wanneer het begrepen kan worden als uitdrukking van de absolute werkelijkheid zelf. Dat betekent geenszins dat de absolute werkelijkheid met dit inzicht samenvalt, noch dat dit inzicht zonder meer universeel genoemd kan worden. Het inzicht in de menselijke vrijheid is absoluut, maar desalniettemin tot ontwikkeling gekomen binnen de specifieke cultuur van Europa. Dat betekent niet

Visser, "Vrijheid bij Heidegger", in: E. Kuypers (red), *Over Heidegger gesproken*, Leuven/Apeldoorn, 1993, p. 30.

alleen dat geen mens om de Europese vrijheid heen kan, maar ook dat de Europese vrijheid niet de enige absolute waarde hoeft te zijn.

c. Levinas

Levinas stelt in zijn denken de verhouding van het subject tot de *Ander* centraal. Pas in verhouding tot de *Ander* kan het subject de totalitaire samenhang van het heersende bewustzijn doorbreken. De *Ander* confronteert mij met een transcenderende, *metafysische* werkelijkheid, die op geen enkele manier valt te reduceren tot het reeds bekende.⁵⁶⁾ Een dergelijke positie vertoont grote verwantschap met de postdialektiek. Ook voor de laatste positie geldt dat de openheid voor een transcenderende, absolute werkelijkheid pas in verhouding tot de *ander* betekenis krijgt. De vrije staat is immers een structurele ordening waarin de verhouding tot de vrije *ander* institutioneel gestalte krijgt. Anders dan voor Hegel staat in de postdialektiek de vrije verhouding tot de *ander* niet in het teken van de verwerkelijking van het absolute wezen, maar opent zij de verhouding tot een transcenderend absoluut wezen. Gezien deze verwantschap kan het denken van Levinas een belangrijke inspiratiebron zijn bij de uitwerking van het postdialektische project.

Aan de andere kant is er een fundamenteel onderscheid tussen het denken van Levinas en de postdialektiek. Terwijl voor Levinas de relatie tot de *ander* principieel *a-symmetrisch* is⁵⁷⁾, be-

56) E. Levinas, *De totaliteit en Het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. (Vertaald door Theo de Boer en Chris Bremmers), Baarn, 1961, p. 38.

57) Vgl. *De totaliteit en het Oneindige*, p. 54.

van de postdialektische openheid

nadrukt de postdialektiek de *symmetrische* aard van deze verhouding. De consequentie hiervan is, dat de postdialektiek de intersubjectieve relatie op twee onderscheiden niveaus aan de orde moet stellen: in de eerste plaats op het onmiddellijke niveau van de verhouding van het subject tot dit unieke andere subject en in de tweede plaats op het algemene niveau waarop het subject zich intersubjectief tot alle andere subjecten verhoudt. In confrontatie met Hegel betekent dit dat de postdialektiek op twee niveaus een *dialektische* intersubjectiviteit moet overwinnen: op het niveau van de *familie* en op het niveau van de *staat*.

De familie is het domein van de intersubjectiviteit die tussen niet-verwisselbare subjecten tot gelding kan komen. De postdialektische positie lokaliseert deze relatie in een particuliere dialoog tussen niet verwisselbare subjecten, waarin elk van beide partners de openheid kan ontwikkelen om zich te verhouden tot een absoluut, maar subjectief wezen: de persoonlijke identiteit.

De staat is het domein van de algemene (*zakelijke*) intersubjectiviteit. De postdialektische positie begrijpt deze relatie als de politieke dialoog tussen staatsburgers die hen in staat stelt de openheid te ontwikkelen om zich te verhouden tot de nationale politieke identiteit, door het inzicht dat deze een *historische* (en daarom eindige) verwerkelijking is van de vrije samenleving.

5. Dankwoord

Na deze schets van de lijnen die mijn onderzoeksprogramma zullen leiden, rest mij de aangename taak van een dankwoord.

Ik dank de leden van de benoemingscommissie, van de faculteitsraad, van het College van Bestuur en van het stichtingsbestuur voor het vertrouwen dat zij in mij gesteld hebben. Zij kunnen erop rekenen dat ik mij - in het volle bewustzijn van de

Het Hegeliaanse denken als wegbereider

waardigheid die het ambt van hoogleraar in de wijsbegeerte met zich meedraagt - naar vermogen in zal zetten om het mij toegelaten privilege dienstbaar te maken aan de zaak van het zoeken naar waarheid. En ik hoop dat dit er ooit toe leidt dat mij wijsheid ten deel valt.

Hooggeleerde Hollak, beste Jan,

Van jou heb ik geleerd dat de filosofie een ambacht is dat aan zeer strenge eisen moet voldoen en nog steeds een eigen plaats heeft, zo niet boven, dan toch in ieder geval *naast* literatuur en wetenschap. Ik ben er trots op dat ik mij - door mijn onderwijsactiviteiten in Nijmegen -, naast Machiel, toch ook een beetje als jouw opvolger kan beschouwen.

Waarde collega Heyde, beste Ludwig,

Het valt niet mee een zo aimabel mens op te volgen, die de filosofische houding op zo'n integere wijze in zijn leven geïntegreerd heeft. Jouw wellevendheid is voor mij, als iemand die in de noordelijke Nederlanden is opgegroeid, niet weggelegd. Maar ik zal mijn best doen om de solide filosofische fundamenten die jij aan de Tilburgse faculteit geschonken hebt, in ere te houden. En ik hoop dat ik daarbij nog lange tijd inspiratie kan putten uit de samenwerking met jou.

Leden van de wetenschappelijke staf en het ondersteunend personeel van de faculteit der wijsbegeerte,

In de kleine vijf jaar dat ik aan deze faculteit verbonden ben, heb ik een werkomgeving gevonden waarvan vele politici nog veel zouden kunnen leren. Professionele ambitie en zakelijkheid gaan gepaard met een collegialiteit die ruimte biedt voor harte-

van de postdialektische openheid

lijkheid en vriendschap. Het spreekt vanzelf dat ik mijn aandeel zal leveren om dit niet verloren te laten gaan.

Dames en heren studenten,

Als er één vak is waarin scheiding van onderwijs en onderzoek niet op zijn plaats is, dan geldt dat wel voor de filosofie. Inzichten die niet levend gemaakt kunnen worden in confrontatie met nieuwe generaties, zijn van weinig waarde. Het is daarom verheugend om te constateren dat, alhoewel de maatschappelijke condities er niet gunstiger op worden en de officiële studietijd nauwelijks toereikend is voor een eerste kennismaking, dit de belangstelling voor de filosofiestudie niet doet afnemen en er steeds weer studenten zijn die - gegrepen door het vak - het onmogelijke presteren door dit vak tot het hunne te maken. In een kleine faculteit als de onze zijn er nog volop mogelijkheden tot persoonlijke dialoog en begeleiding. Ik nodig u uit deze mogelijkheden ten volle te benutten.

Tot slot - maar in de eerste plaats - wil ik Mieke danken. Alhoewel fysiek afwezig begeleidt ze nog al mijn gedachten die de moeite waard zijn.

Ik dank u voor uw aandacht.⁵⁸⁾

58) Paul van de Berg en Michiel Kik dank ik voor hun bereidheid een eerdere versie van deze tekst te toetsen.

Eerder verschenen redes in deze reeks zijn:

De Universiteit in alle staten door Prof.dr. L.F.W. de Klerk

De staat van Nederland door Dr. E.M.H. Hirsch Ballin

Staat de tijd gelijk? Ouderen tussen differentiatie en integratie
door Prof.dr. R.J.A. Muffels

Sekse verplicht door Prof.dr. T.M. Willemsen

Persoonlijkheid en Gezondheid door Prof.dr. G.L. van Heck

Het kapitaal van de Universiteit door Prof.dr. G.M. van Veldhoven

Elk land krijgt de technologie die het verdient door Dr.ir. Ruud Smits

De folklorisering van het onalledaags door Prof.dr. Peter Nissen

De behoefte aan informatie door Prof.dr. J. de Vuijst

Beeldvorming: de verborgen dimensie bij interculturele communicatie door Prof.dr. W.A.R. Shadid